Prietenul

Ce este un dispozitiv? Biserica şi împărăţia

Giorgio Agamben (n. 1942) este unul dintre cei mai importanţi filosofi italieni contemporani. A urmat studii de drept şi filosofie, încheiate cu un doctorat despre gândirea politica a lui Simone Weil. A participat la seminarele despre Heraclit şi Hegel ţinute de Martin Heidegger, care a exercitat, alături de Walter Benjamin, o influenţă hotărâtoare asupra gândirii sale. A predat la numeroase universităţi europene şi americane: Universităţile din Macerata şi Verona, Universitatea Heinrich Heine din Düsseldorf, Universitatea Berkeley din California; actualmente predă la Institutul Universitar de Arhitectură din Veneţia şi la Collège International de Philosophie. A fost apropiat şi a colaborat cu mulţi scriitori italieni şi străini, printre care Giorgio Caproni, Elsa Morante, Italo Calvino, Pier Paolo Pasolini (în al cărui film *Evanghelia după Matei* a jucat rolul apostolului Filip), Ingeborg Bachmann, Pierre Klossowski, Jacques Derrida, Jean-François Lyotard. Domeniile sale de predilecţie sunt estetica şi filosofia politică, în care se înscriu majoritatea studiilor şi eseurilor sale.

Opere: *Stanze. La Parola e il fantasma nella cultura occidentale* (1977), *LUomo senza contenuto*

(1994), *Homo sacer. IIpotere sovrano e la nuda vita*

(1995), *Mezzi senza fine. Note sulla politica* (1996), *Laperto. Luomo e lanimale* (2002), *Nudità* (2009).

GIORGIO AGAMBEN

Prietenul

Ce este un dispozitiv? Biserica şi împărăţia

Traducere din italiană de VLAD RUSSO



HUMANITAS

BUCUREŞTI

Redactor: Vlad Zografi Coperta: Ioana Nedelcu Tehnoredactor: Manuela Maxi Corector: Ioana Vâlcu

Tipărit la Proeditură şi Tipografie

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României AGAMBEN, GIORGIO
Prietenul; Ce este un dispozitiv?; Biserica şi împărăţia / Giorgio Agamben; trad.: Vlad Russo.
— Bucureşti: Humanitas, 2012 ISBN 978 – 973 – 50 – 3006 – 3 I. Russo, Vlad (trad.)
1
EDITURA HUMANITAS
Piaţa Presei Libere 1, 013701 Bucureşti, România tel. 021 408 83 50, fax 021 408 83 51
www.humanitas.ro
Comenzi online: www.libhumanitas.ro Comenzi prin e-mail: vânzări libhumanitas.ro Comenzi telefonice: 0372 743 382, 0723 684 194

Prietenul

1. Prietenia e atât de strâns legată de definiţia însăşi a filosofiei, încât se poate spune că fără ea filosofia n-ar fi de fapt posibilă. Relaţia dintre prietenie şi filosofie e atât de profundă, încât aceasta din urmă îl cuprinde pe *philos*, prietenul, în chiar numele ei, şi, aşa cum se întâmplă adesea în cazul unei proximităţi excesive, filosofia riscă să n-o poată lămuri. În lumea antică, această apropiere şi această cvasi-consubstanţialitate dintre prieten şi filosof erau subînţelese; de aceea, intenţia unui filosof contemporan, care, urmând să pună întrebarea radicală: „Ce este filosofia?”, a putut scrie că ea este o problemă de dezbătut *entre amis*, era fără îndoială întrucâtva arhaizantă. Astăzi, relaţia dintre prietenie şi filosofie este, de fapt, discreditată, iar cei ce se declară filosofi se simt oarecum stingheriţi şi vinovaţi când încearcă să se lămurească cu acest *partner* incomod şi, aşa-zicând, clandestin al gândirii lor.

Cu mulţi ani în urmă, am hotărât, împreună cu prietenul meu Jean-Luc Nancy, să avem un schimb de scrisori pe tema prieteniei. Eram încredinţaţi că am ales cea mai bună cale de a aborda şi oarecum de a „pune în scenă” o problemă care, altminteri, părea să se sustragă unei tratări analitice. Am scris prima scrisoare şi am aşteptat, nu fără strângere de inimă, răspunsul. Nu e cazul să încercăm aici să înţelegem motivul – sau, poate, neînţelegerea – care a făcut ca sosirea primei scrisori de la Jean-Luc să însemne şi sfârşitul proiectului. Fapt e că prietenia dintre noi – care potrivit intenţiei noastre ar fi trebuit să ne prilej uiască o abordare privilegiată a problemei – s-a dovedit a fi de fapt un obstacol şi, într-un fel, a intrat, cel puţin temporar, într-un con de umbră.

O stinghereală asemănătoare, probabil conştientă, l-a făcut pe Jacques Derrida să aleagă drept laitmotiv al cărţii sale despre prietenie o expresie sibilinică, atribuită prin tradiţie lui Aristotel, care neagă prietenia, părând totodată s-o invoce: *o philoi, oudeis philos*, „o, prieteni, nu vă sunt prieten” Una dintre temele cărţii este, într-adevăr, critica a ceea ce autorul numeşte concepţia falocentrică a prieteniei, care domină tradiţia noastră filosofică şi politică. Pe vremea când Derrida mai ţinea încă seminarul din care a luat naştere cartea, am discutat împreună cu el despre o stranie problemă filologică privitoare tocmai la expresia sau ciudăţenia în cauză. Ea este citată, între alţii, de Montaigne şi de Nietzsche, care au preluat-o pesemne de la Diogenes Laertios. Dacă deschidem însă o ediţie modernă a *Vieţilor filosofilor*, nu vom găsi în capitolul dedicat biografiei lui Aristotel (V, 21) fraza respectivă, ci una aparent identică, a cărei semnificaţie e totuşi diferită şi mult mai puţin enigmatică: *oi* (omega cu iota subscris) *philoi, oudeis philos*, „cel care are (mulţi) prieteni nu are niciun prieten”.

O vizită la bibliotecă a fost de-ajuns pentru a limpezi misterul. În 1616 apare noua ediţie a *Vieţilor* îngrijită de marele filolog genevez Isaac Casaubon. Ajuns la pasajul cu

pricina – care şi în ediţia pe care i-o procurase socrul său, Henry Étienne, conţinea expresia *ophiloi* (o, prieteni) Casaubon a corectat fără ezitare enigmatica lecţiune a manuscriselor, care a devenit astfel perfect inteligibilă, fiind, prin urmare, adoptată de editorii moderni.

I-am comunicat imediat lui Derrida rezultatul cercetărilor mele; de aceea, la apariţia cărţii sale cu titlul *Politiques de Vamitie*, nu mică mi-a fost mirarea să văd că nu se afla în ea nici urmă de problema semnalată. Prezenţa expresiei în forma ei originară – apocrifa potrivit filologilor moderni – nu se datora în niciun caz uitării: era esenţial, pentru strategia cărţii, ca prietenia să fie deopotrivă afirmată şi pusă la îndoială.

Gestul lui Derrida repeta, aici, un gest al lui Nietzsche. Pe vremea când era încă student la filologie, Nietzsche începuse o lucrare despre izvoarele lui Diogenes Laertios, aşadar istoria textului *Vieţilor* (deci şi a emendării lui Casaubon) trebuie să-i fi fost perfect cunoscută. Dar necesitatea prieteniei şi, în acelaşi timp, o anumită neîncredere faţă de prieteni erau esenţiale pentru strategia filosofiei nietzschéene. De aici recursul la lecţiunea tradiţională, care deja în vremea sa nu mai era curentă (ediţia Hiibner din 1828 dă versiunea modernă, însoţind-o cu nota: *legebatur o* philoi, *emendavit Casaubonus*).

2. S-ar putea ca la această stingherealǎ a filosofilor moderni să fi contribuit şi statutul semantic special al termenului „prieten”. Se ştie că nimeni n-a reuşit până acum să definească în mod satisfăcător semnificaţia sintagmei „te iubesc”; s-ar putea crede, de aceea, că ea are caracter performativ – respectiv că semnificaţia ei coincide cu actul rostirii sale.

Consideraţii similare s-ar putea face şi pentru expresia „îţi sunt prieten”, chiar dacă aici recursul la categoria performativului nu pare posibil. Aş observa, mai degrabă, că „prieten” aparţine acelei clase de termeni pe care lingviştii îi definesc drept non-predicativi, adică

termeni pornind de la care nu se poate construi o clasă de obiecte în care să fie cuprinse entităţile cărora li se atribuie predicatul în cauză. „Alb”, „dur”, „cald” sunt cu siguranţă termeni predicativi; dar se poate spune oare că „prieten” defineşte în acest sens o clasă consistentă? Oricât ar părea de ciudat, „prieten” împărtăşeşte această caracteristică cu o altă specie de termeni non-predicativi: insultele. Lingviştii au demonstrat că insulta nu jigneşte persoana vizată ca urmare a cuprinderii sale într-o categorie anume (de pildă, a excrementelor sau a organelor sexuale masculine ori feminine, potrivit limbii folosite), ceea ce ar fi pur şi simplu imposibil sau, în orice caz, fals. Insulta este eficientă tocmai fiindcă nu funcţionează ca o predicaţie constatativă, ci mai degrabă ca un nume propriu: ea convoacă în limbaj într-un mod pe care persoana convocată nu-l poate accepta, dar de care nici nu se poate apăra (ca şi cum cineva s-ar încăpăţâna să mă numească Gaston, ştiind că mă numesc Giorgio). Ceea ce jigneşte în insultă este, deci, o pură experienţă a limbajului, şi nu o referire la lume.

Dacă cele de mai sus sunt adevărate, „prieten” ar împărtăşi această condiţie nu numai cu insultele, ci şi cu termenii filosofici care, după cum se ştie, nu au o denotaţie obiectivă, semnificând – aidoma termenilor pe care logicienii medievali îi numeau „transcendenţi” – pur şi simplu fiinţa.

3. La Galeria Naţională de Artă Antică de la Roma se află un tablou al lui Giovanni Serodine reprezentând întâlnirea apostolilor Petru şi Pavel pe drumul martiriului. Cei doi sfinţi, nemişcaţi, ocupă centrul pânzei, înconjuraţi de soldaţii şi călăii care-i conduc spre locul supliciului, gesticulând haotic. Criticii au observat adesea contrastul dintre fermitatea eroică a celor doi apostoli şi vânzoleala mulţimii, aprinsă ici-colo de pete de lumină căzute la întâmplare pe braţe, pe chipuri, pe trâmbiţe. În ce mă priveşte, socotesc că valoarea incomparabilă a acestui tablou e dată de faptul că Serodine i-a zugrăvit pe cei doi

apostoli atât de aproape unul de altul, cu frunţile aproape lipite, încât aceştia nu se pot vedea deloc unul pe celălalt: pe drumul martiriului, ei se privesc fără să se recunoască. Impresia de apropiere aşa-zicând excesivă e sporită de strângerea tăcută a mâinilor, abia vizibile, din partea de jos a tabloului. Mi s-a părut întotdeauna că acest tablou conţine o perfectă alegorie a prieteniei. Căci ce este, de fapt, prietenia, dacă nu o apropiere atât de mare, încât e cu neputinţă să avem despre ea o reprezentare sau un concept?

A recunoaşte pe cineva drept prieten înseamnă a nu-l putea recunoaşte drept „ceva" Nu poţi spune „prieten" aşa cum spui „alb", „italian", „cald" – prietenia nu este o proprietate sau o însuşire a unui subiect.

4. A venit însă timpul să începem lectura pasajului din Aristotel pe care mi-am propus să-l comentez. Filosoful dedică prieteniei un adevărat tratat, care ocupă cărţile a opta şi a noua din *Etica nicomahică*. Fiind vorba de unul dintre cele mai celebre şi mai comentate texte din întreaga istorie a filosofiei, voi presupune că tezele sale cel mai bine stabilite sunt cunoscute: anume că nu se poate trăi fără prieteni; că trebuie făcută distincţia între prietenia întemeiată pe utilitate sau pe plăcere şi prietenia întemeiată pe virtute, în care prietenul e iubit ca atare; că nu poţi avea mulţi prieteni; că prietenia la distanţă tinde să cadă în uitare etc. Toate astea sunt arhicunoscute. Există însă în tratat un pasaj care pare să nu fi reţinut atenţia îndeajuns, deşi conţine, ca să spun aşa, temeiul ontologic al teoriei. E vorba de 1170 a 28 – 117 lb 35. Să-l citim împreună:

Dacă cel ce vede simte *aisthanetai*] că vede, iar cel ce aude simte că aude, cel ce merge că merge şi la fel, în fiecare formă de activitate, există în noi ceva care simte că desfăşoară o activitate [*oti energoumen*], care simte deci, dacă simţim, că simţim, şi dacă gândim că gândim, şi dacă a simţi că simţim sau a simţi că gândim înseamnă a simţi că existăm (căci a exista [*to einai*] înseamnă, după cum am

spus, a simţi sau a gândi); dacă, pe de altă parte, a simţi că trăieşti se numără printre lucrurile plăcute în sine (căci viaţa este un lucru bun prin natură şi a simţi binele prezent în tine este plăcut), şi dacă viaţa este de dorit, mai ales pentru oamenii virtuoşi, existenţa în sine fiind pentru ei un lucru bun şi plăcut (căci conştiinţa faptului de a poseda în ei ceea ce este bun în sine le produce plăcere), dacă, în sfârşit, omul virtuos simte şi faţă de prietenul său ceea ce simte faţă de el însuşi [. *synaisthenomenoi*\ (căci prietenul este un al doilea eu [*heteros autos*]), atunci, cum pentru fiecare om propria-i existenţă [*to autori einai*] este demnă de dorit, la fel sau aproape la fel trebuie să fie pentru el şi existenţa prietenului.

Dar spuneam că faptul de a exista este demn de dorit datorită conştiinţei binelui prezent în noi, iar o astfel de senzaţie [*aisthesis*] este plăcută în sine. Trebuie deci să participăm şi la conştiinţa de a exista a prietenului nostru, lucru la care nu se poate ajunge decât ducându-ne viaţa împreună cu el, adică trăind într-o comuniune [*koinonein*] de gânduri şi idei: acesta este sensul în care trebuie concepută, la oameni, viaţa în comun [*syzen*], spre deosebire de animale, unde ea constă doar în a paşte împreună. [...] Căci prietenia înseamnă comuniune. Ceea ce simte un om faţă de sine simte şi faţă de prietenul său; or, în ceea ce-l priveşte pe el însuşi, conştiinţa faptului de a exista este ceva plăcut, deci plăcută îi va fi şi conştiinţa existenţei prietenului său.

5. Este un pasaj extrem de dens, fiindcă

Aristotel enunţă în el teze ţinând de filosofia primă, ce nu pot fi întâlnite în nicio altă scriere de-a lui:

Aristotel, *Etica nicomahică*, trad. rom. de Stella Petecel, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988, pp. 231 – 236. (*N.t.*)

1) Există o senzaţie a fiinţei pure, o *aisthesis* a existenţei. Aristotel o repetă de mai multe ori, punând în joc vocabularul tehnic al ontologiei: *aisthanometha oti esmen*, *aisthesis oti estim oti estin* este existenţa – *quod*

est – întrucât este opusă esenţei (*quidest, ti estin*).

2) Această senzaţie a existenţei este în sine plăcută, „dulce” (*edys*).

3) Există o echivalenţă între a fi şi a trăi, între a simţi că exişti şi a simţi că trăieşti. Avem aici cu certitudine o anticipare a tezei nietzschéene potrivit căreia: „Despre a fi nu avem altă experienţă decât a trăi”. (O afirmaţie analogă, dar mai generică se poate citi în *de An*. 415 b 13: „Viaţa pentru vieţuitoare constituie însăşi noţiunea lor de a fi”. *)

4) În această senzaţie de a exista îşi face loc o altă senzaţie, specific umană, care are forma unei consimţiri (*synaisthanesthai*) a

Aristotel, *Despre suflet*, trad. rom. de N.I. Ştefănescu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1969, p. 57. (*N.t.*) existenţei prietenului. *Prietenia este instanţa acestei consimţiri a existenţei prietenului în simţirea existenţei proprii*. Dar asta înseamnă că prietenia are un statut ontologic şi, totodată, politic. De fapt, senzaţia existenţei este deja dintotdeauna împărţită şi împărtăşită, iar prietenia numeşte această împărtăşire. Nu există aici nicio intersubiectivitate – această himeră a modernilor –, nicio relaţie între subiecţi: mai degrabă fiinţa însăşi e împărţită, e non-identică cu sine, iar eul şi prietenul sunt cele două feţe – sau cei doi poli – ai acestei împărtăşiri.

5) De aceea, prietenul este un alt sine, un *heteros autos*. În traducere latină – *alter ego* –, expresia aceasta a avut o istorie îndelungată, pe care nu e locul s-o urmărim aici. Dar e important de remarcat că în greceşte expresia este mai grea de sens decât poate percepe o ureche modernă. Înainte de toate, greaca are – ca şi latina – doi termeni pentru a exprima alteritatea: *allos* (lat. *alius*) este alteritatea generică, *heteros* (lat. *alter*) este alteritatea ca opoziţie între doi, eterogenitatea, în plus, latinescul *ego* nu-l traduce exact pe *autos*, care înseamnă „însuşi” Prietenul nu este un alt eu, ci o alteritate imanentă ipseităţii, devenirea ei ca altul. În momentul în care îmi

percep existenţa ca fiind plăcută, simţirea mea e străbătută de o consimţire

care o dislocă şi o poartă către prieten, către un alt eu însumi. Prietenia este această dezobiectivare în chiar miezul celei mai intime senzaţii a sinelui.

y

6. În acest punct, statutul ontologic al prieteniei la Aristotel poate fi socotit cert. Prietenia ţine de *prote philosophiay* fiindcă ceea ce este în cauză odată cu ea priveşte aceeaşi experienţă, aceeaşi „senzaţie" a fiinţei. Se înţelege deci de ce „prieten" nu poate fi un predicat real, care se adaugă unui concept pentru a-l cuprinde într-o anumită clasă. În termeni moderni, s-ar putea spune că „prieten" este un existenţial, şi nu un categorial. Dar acest existenţial – ca atare neconceptualizabil – e străbătut totuşi de o intensitate care-l încarcă cu ceva de ordinul unei forţe politice. Această intensitate este acel *syn*, acel „con" care împarte, răspândeşte şi face să poată fi împărtăşite – ba chiar împărtăşite încă dintotdeauna – însăşi senzaţia, însăşi plăcerea de a exista.

Faptul că această împărtăşire are, pentru Aristotel, o semnificaţie politică rezultă implicit dintr-un pasaj al textului pe care l-am analizat adineaori şi asupra căruia merită să ne întoarcem:

Trebuie deci să participăm şi la conştiinţa de a exista a prietenului nostru, lucru la care nu se poate ajunge decât ducându-ne viaţa împreună cu el, adică trăind într-o comuniune *koinonein*] de gânduri şi idei: acesta este sensul în care trebuie concepută, la oameni, viaţa în comun [*syzen*], spre deosebire de animale, unde ea constă doar în a paşte împreună.

Expresia tradusă prin „a paşte împreună" este *en to auto nemesthai*. Dar verbul *Nemo* – care, aşa cum ştiţi, e bogat în implicaţii politice, e de ajuns să ne gândim la derivatul verbal *nomos* – înseamnă la diateza medie şi „a avea parte", iar expresia aristotelică ar putea însemna pur

şi simplu „a avea parte de acelaşi” Oricum, esenţial este faptul că, aici, comunitatea umană e definită, în raport cu cea animală, prin intermediul unei convieţuiri (*syzen* capătă aici o semnificaţie tehnică) care nu e definită de participarea la o substanţă comună, ci de o împărtăşire pur existenţială şi, aşa zicând, fără obiect: prietenia ca sentiment comun al purului fapt de a fi. Prietenii nu împart ceva (naşterea, legea, locul, gusturile): ei se împărtăşesc din experienţa prieteniei. Prietenia este împărtăşirea care precedă orice împărţire, pentru că ceea ce are ea de împărţit este însuşi faptul de a exista, viaţa însăşi. Şi tocmai această împărţire fără obiect, această consimţire originară, constituie politica.

Cum se face că, în decursul timpului, această sinestezie politică originară a devenit acel consens căruia democraţia (aflată în ultima fază, extremă şi terminată, a evoluţiei sale) îi încredinţează astăzi propria soartă – iată, cum se spune, o altă poveste, la care vă las să reflectaţi.

Ce este un dispozitiv?

1. Chestiunile terminologice sunt importante în filosofie. Cum a spus odată un filosof pentru care am cel mai mare respect, terminologia reprezintă momentul poetic al gândirii. Asta nu înseamnă că filosofii trebuie neapărat să-şi definească de fiecare dată termenii tehnici. Platon nu şi-a definit niciodată termenul cel mai important: ideea. Alţii însă, cum ar fi Spinoza şi Leibniz, preferă să-şi definească termenii *more geometrico*.

Ipoteza pe care vreau să v-o supun atenţiei este aceea potrivit căreia cuvântul „dispozitiv” e un termen tehnic decisiv în strategia gândirii lui Foucault, care îl utilizează adesea, mai ales de la mijlocul anilor ’70, când începe să se ocupe de ceea ce numea „guvernamentalitatea”, sau „guvernarea oamenilor” Deşi nu-i dă o adevărată definiţie, el se apropie de ceva asemănător unei definiţii într-un interviu din 1977:

Ceea ce încerc să surprind cu acest nume este, înainte de toate, un ansamblu absolut eterogen care

implică discursuri, instituţii, structuri arhitectonice, decizii de reglementare, legi, măsuri administrative, enunţuri ştiinţifice, propoziţii filosofice, morale şi filantropice, pe scurt: atât lucruri care ţin de limbaj, cât şi lucruri care nu ţin de el – iată care sunt elementele dispozitivului. Dispozitivul este reţeaua ce se stabileşte între aceste elemente [...]

[...] prin cuvântul dispozitiv, înţeleg un gen – ca să zic aşa – de alcătuire care într-un anumit moment istoric a avut drept funcţie esenţială aceea de a răspunde la o urgenţă. Dispozitivul are deci o funcţie eminamente strategică [...]

Am spus că dispozitivul e de natură fundamental strategică, ceea ce implică faptul că e vorba de o anumită manipulare a raporturilor de forţă, de o intervenţie raţională şi concertată în raporturile de forţă, fie pentru a le orienta într-o anumită direcţie, fie pentru a le bloca sau pentru a le fixa şi utiliza. Dispozitivul este întotdeauna înscris într-un joc de putere şi, totodată, întotdeauna legat de limite ale cunoaşterii care derivă din el şi, în egală măsură, îl condiţionează. Dispozitivul este tocmai acest lucru: un ansamblu de strategii ale raporturilor de forţă care condiţionează anumite tipuri de cunoaştere şi sunt condiţionate de ele.

(*Dits et écrits*, vol. III, pp. 299 – 300.)

Să reluăm pe scurt cele trei puncte:

a. Este un ansamblu eterogen care cuprinde practic orice lucru, în egală măsură lingvistic sau nonlingvistic: discursuri, instituţii, edificii, legi, măsuri poliţieneşti, propoziţii filosofice etc. Dispozitivul însuşi este reţeaua ce se stabileşte între aceste elemente.

b. Dispozitivul are întotdeauna o funcţie strategică concretă şi se încadrează întotdeauna într-un raport de putere.

c. Ca atare, el rezultă din intersectarea relaţiilor de putere şi a relaţiilor de cunoaştere.

2. Acum aş vrea să încerc să trasez o genealogie sumară a acestui termen, mai întâi în cadrul operei lui Foucault şi apoi într-un context istoric mai larg.

La sfârşitul anilor ’60, aproximativ în vremea când scria *Arheologia cunoaşterii*, Foucault nu folosea termenul „dispozitiv” pentru a defini obiectul cercetărilor sale, ci pe cel etimologic apropiat, de *„pozitivité”*, pozitivitate, fără să-l definească nici pe acesta.

M-am întrebat adesea unde a găsit Foucault acest termen, până în momentul în care, acum câteva luni, am recitit eseul lui Jean Hyppolite *Introduction à la philosophie de l’histoire de Hegel*. Cunoaşteţi probabil relaţia strânsă dintre Foucault şi Hyppolite, pe care Foucault îl numeşte câteodată „maestrul meu” (Hyppolite a fost într-adevăr profesorul său la Liceul Henri IV şi apoi la École normale).

Capitolul al treilea al eseului lui Hyppolite poartă titlul „Raison et histoire. Les idées de pozitivité et de destin” (Raţiune şi istorie. Ideile de pozitivitate şi destin). Autorul îşi concentrează aici analizele pe două opere hegeliene din aşa-numita perioadă de la Berna şi Frankfurt (1795 – 1796): cea dintâi e „Spiritul creştinismul şi destinul său”, iar a doua – cea din care provine termenul care ne interesează „Pozitivitatea religiei creştine” (*Die Pozitivität der christliche Religion*). Potrivit lui Hyppolite, „destin” şi „pozitivitate” sunt două concepte-cheie ale gândirii hegeliene. În particular, termenul „pozitivitate” îşi află locul la Hegel tocmai în opoziţia dintre „religia naturală” şi „religia pozitivă” În timp ce religia naturală priveşte relaţia nemijlocită şi generală cu divinul, religia pozitivă sau istorică cuprinde ansamblul credinţelor, regulilor şi riturilor impuse indivizilor din exterior într-o societate anume şi într-un anume moment al istoriei. „O religie pozitivă – scrie Hegel într-un pasaj citat de Hyppolite – implică sentimente imprimate în suflete prin constrângere şi comportamente ce rezultă dintr-o relaţie de poruncă şi supunere şi care sunt îndeplinite fără un

interes direct."[1]

Hyppolite arată cum corespunde, în acest sens, opoziţia natură-pozitivitate cu dialectica libertate-constrângere şi raţiune-istorie. Într-un pasaj care nu se poate să nu fi trezit curiozitatea lui Foucault şi care conţine mai mult decât o simplă prefigurare a noţiunii de dispozitiv, Hyppolite scrie: „Se văd aici nodul problematic implicat de conceptul de pozitivitate, precum şi încercările succesive ale lui Hegel de a uni în chip dialectic – o dialectică ce nu a devenit încă conştientă de sine – *raţiunea pură* (teoretică şi mai ales practică) cu pozitivitatea, respectiv *elementul istoric*. Într-un anumit sens, pozitivitatea e socotită de Hegel un obstacol în calea libertăţii umane, şi ca atare este condamnată. A cerceta elementele pozitive ale unei religii – şi, s-ar putea adăuga, şi ale unei stări sociale – înseamnă să descoperi ce anume din ele este impus printr-o constrângere exercitată asupra oamenilor, ceea ce face să devină opacă puritatea raţiunii; într-un alt sens însă, care în dezvoltarea gândirii hegeliene va sfârşi prin a prevala, pozitivitatea trebuie să fie reconciliată cu raţiunea, care-şi pierde atunci caracterul abstract, adecvându-se bogăţiei concrete a vieţii. Se înţelege aşadar cum se plasează conceptul de pozitivitate în centrul proiectelor hegeliene."[2]

Dacă „pozitivitate" este numele pe care, potrivit lui Hyppolite, tânărul Hegel îl dă elementului istoric, cu întreaga sa încărcătură de reguli, rituri şi instituţii impuse indivizilor de către o putere exterioară, dar care sunt, aşa-zicând, interiorizate în sistemele de credinţe şi sentimente, atunci Foucault, împrumutând acest termen (ce va deveni mai târziu „dispozitiv"), adoptă o poziţie într-o problemă decisivă, care este şi problema sa în cel mai înalt grad: relaţia dintre indivizi ca fiinţe vii şi elementul istoric – înţeleg acest termen ca ansamblu al instituţiilor, al

1 J. Hyppolite, Introduction a laphilosophie de l'histoire, Seuil, Paris, 1983, p. 43 (ediţia I, 1948). (N.a.)
2 Ibidem, p. 46. (N.a.)

proceselor de subiectivare şi al regulilor în care se concretizează relaţiile de putere. Scopul ultim al lui Foucault nu este însă, ca la Fiegel, acela de a reconcilia cele două elemente. Şi nici măcar de a sublinia conflictul dintre ele. Pentru el e vorba mai degrabă de a cerceta modalităţile concrete în care pozitivităţile (sau dispozitivele) acţionează în cadrul relaţiilor, al mecanismelor şi al „jocurilor" de putere.

3. Ar trebui să fie clar acum în ce sens am formulat ipoteza că termenul „dispozitiv" este un termen tehnic esenţial al gândirii lui Foucault. Nu e vorba despre un termen particular, care se referă numai la cutare sau cutare tehnologie a puterii. E un termen general, având aceeaşi amplitudine pe care, potrivit lui Hyppolite, îl are termenul „pozitivitate" pentru tânărul Hegel, iar în strategia lui Foucault el ocupă locul celor definite de el în mod critic drept „universalii" (*Ies universaux*). După cum ştiţi, Foucault a refuzat întotdeauna să se ocupe de acele categorii generale sau entităţi ale raţiunii pe care le numeşte tocmai „universalii", cum sunt Statul, Suveranitatea, Legea, Puterea. Ceea ce nu înseamnă însă că în gândirea lui nu există concepte operaţionale cu caracter general. Or, tocmai dispozitivele ocupă în strategia foucaultiană locul universaliilor: nu pur şi simplu cutare sau cutare măsură poliţienească, cutare sau cutare tehnologie a puterii, şi nici măcar o generalitate obţinută prin abstragere: mai degrabă, cum spunea în interviul din 1977, „reţeaua (*le réseau*) ce se stabileşte între aceste elemente".

Dacă am încerca acum să examinăm definiţiile termenului „dispozitiv" din dicţionarele uzuale ale limbii franceze, am constata că acestea deosebesc trei semnificaţii ale termenului:

a. O semnificaţie juridică în sens restrâns: „Dispozitivul este partea unei judecăţi ce conţine decizia separat de motivaţii". Adică partea din sentinţă (sau din lege) care decide sau dispune.

b. O semnificaţie tehnologică: „Modul în care sunt dispuse părţile unei maşini sau ale unui mecanism şi, prin extensie, mecanismul însuşi”.

c. O semnificaţie militară: „Ansamblul mijloacelor dispuse în conformitate cu un plan.

Toate aceste trei semnificaţii sunt, într-un fel, prezente în utilizarea foucaultiană a termenului. Dar dicţionarele, în particular cele care nu au un caracter istoric-etimologic, operează prin diviziuni şi separări ale diferitelor semnificaţii ale unui termen. Totuşi, această fragmentare corespunde în genere dezvoltării şi articulării istorice a unei unice semnificaţii originare, pe care e important să n-o pierdem din vedere. Care este această semnificaţie în cazul termenului „dispozitiv”? Fireşte, în sensul comun, ca şi în cel foucaultian, termenul pare să trimită la un ansamblu de practici şi mecanisme (deopotrivă lingvistice şi non-lingvistice, juridice, tehnice şi militare) al căror scop este de a face faţă unei urgenţe şi de a obţine un efect mai mult sau mai puţin imediat. Dar în ce strategie practică sau de gândire, în ce context istoric îşi are originea termenul modern?

4. În ultimii trei ani, m-am cufundat tot mai mult într-o cercetare căreia abia acum încep să-i întrevăd capătul şi pe care aş putea-o defini cu oarecare aproximaţie drept o genealogie teologică a economiei. În primele secole din istoria Bisericii – între secolul II şi VI, să spunem – termenul grecesc *oikonomia* a căpătat o funcţie decisivă în teologie. *Oikonomia* înseamnă în greacă administrarea *oikos*-ului, a gospodăriei şi, mai general, gestiune, management. E vorba, cum spune

Aristotel (*Pol.* 1255 b21), nu de o paradigmă epistemică, ci de o practică, de o activitate practică ce trebuie din când în când să facă faţă unei probleme şi unei situaţii particulare. De ce au simţit părinţii Bisericii nevoia să introducă acest termen în teologie? Cum s-a ajuns să se vorbească despre o „economie divină”?

Ca să fim exacţi, problema care se punea era una

foarte delicată şi vitală, poate chiar chestiunea decisivă în istoria teologiei creştine: Treimea. Atunci când, în cursul secolului al II-lea, a început să se discute despre trei figuri divine – Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt –, în interiorul Bisericii a apărut, cum era de aşteptat, o puternică rezistenţă din partea persoanelor raţionale, care se gândeau cu groază că, în acest fel, exista riscul reintroducerii politeismului şi păgânismului în credinţa creştină. Pentru a-i convinge pe aceşti adversari înverşunaţi (care mai apoi au fost numiţi „monarhieni”, adică partizani ai cârmuirii unuia singur), teologi precum Tertullian, Hyppolit, Irineu şi mulţi alţii n-au găsit ceva mai bun decât termenul *oikonomia*. Argumentul lor era în linii mari următorul: „Cât priveşte fiinţa şi substanţa sa, Dumnezeu este, desigur, unul; cât priveşte însă *oikonomia* sa, adică modul în care îşi administrează casa, viaţa şi lumea pe care a creat-o, el e triplu. Aşa cum un tată bun îi poate încredinţa fiului îndeplinirea anumitor funcţiuni şi anumitor sarcini, fără a-şi pierde din această cauză puterea şi unitatea, tot aşa Dumnezeu îi încredinţează lui Cristos «economia», administrarea şi cârmuirea istoriei omeneşti”. Termenul *oikonomia* s-a specializat, ajungând să semnifice în mod deosebit întruparea Fiului şi economia mântuirii şi a izbăvirii (de aceea, în anumite secte gnostice, Cristos a sfârşit prin a fi numit „omul economiei”, *ho anthropos ţes oikonomias*). Treptat, teologii s-au obişnuit să facă deosebirea între un „*logos* – sau discurs – al teologiei” şi un „*logos* al economiei”, *oikonomia* devenind astfel dispozitivul prin care au fost introduse în credinţa creştină dogma treimii şi ideea unei cârmuiri divine providenţiale a lumii.

Dar, cum se întâmplă adesea, fractura pe care teologii încercaseră astfel s-o evite şi s-o elimine din planul fiinţei divine a reapărut sub forma cezurii care desparte în Dumnezeu fiinţa de acţiune, ontologia de practică. Acţiunea (economia, dar şi politica) nu are niciun fundament în cadrul fiinţei: iată schizofrenia pe care

doctrina teologică a *oikonomiei* o lasă moştenire culturii occidentale.

5. Cred că v-aţi dat seama, chiar şi dintr-o expunere sumară ca aceasta, ce funcţie importantă, ce funcţie vitală ocupă noţiunea de *oikonomia* în teologia creştină. Încă de la Clement din Alexandria, ea se îmbină cu noţiunea de providenţă şi ajunge să semnifice cârmuirea mântuitoare a lumii şi a istoriei oamenilor. Ei bine, care este traducerea latină a acestui termen grecesc fundamental în scrierile părinţilor latini? *Dispositio*.

Termenul latin *dispositio*, din care derivă termenul nostru „dispozitiv”, ia asupra sa întreaga sferă semantică complexă a termenului teologic *oikonomia*. „Dispozitivele” despre care vorbeşte Foucault sunt într-un fel legate de această ereditate teologică, pot fi într-un fel raportate la fractura ce desparte şi, totodată, articulează în Dumnezeu fiinţa şi practica, natura sau esenţa şi operaţiunea prin care el administrează şi cârmuieşte lumea făpturilor sale. Termenul dispozitiv numeşte lucrul în care şi prin care se realizează o pură activitate de cârmuire fără niciun fundament în fiinţă. De aceea dispozitivele implică întotdeauna un proces de subiectivare, trebuie, adică, să-şi producă propriul subiect.

În lumina acestei genealogii teologice, dispozitivele foucaultiene dobândesc o pregnanţă şi mai mare, într-un context în care se intersectează nu numai cu „pozitivitatea” tânărului Hegel, ci şi cu *Gestell* din ultima perioadă a lui Heidegger, a cărui etimologie e înrudită cu *dispositio*, *disponere* (germanul *stellen* corespunzând latinescului *ponere*). Atunci când Heidegger scrie, în *Die Technik und die Kehre* (*Tehnica şi răsturnarea*), că *Gestell* înseamnă în mod obişnuit „aparat” (*Gerät*), dar că el înţelege prin acest termen „punerea laolaltă a acelei (dis) puneri (*Stellen*) care (dis) pune de om, adică îi cere să dezvăluie realul în modalitatea ordonării (*Bestellen*)”, proximitatea acestui termen cu *dispositio* al teologilor şi cu dispozitivele lui Foucault este evidentă. Comună tuturor

acestor termeni este trimiterea la o *oikonomia*, adică la un ansamblu de practici, cunoştinţe, măsuri, instituţii al căror scop este de a gestiona, a cârmui, a controla şi a orienta, într-un sens ce se pretinde a fi util, comportamentele, gesturile şi gândurile oamenilor.

6. Unul dintre principiile metodologice pe care le urmăresc constant în cercetările mele este acela de a identifica, în textele şi contextele asupra cărora mă aplec, ceea ce Feuerbach numea elementul filosofic, adică punctul unei *Entwicklungsfiihigkeit* (literal, capacitate de dezvoltare), acel *locus* şi acel moment în care ele sunt susceptibile de dezvoltare. Totuşi, atunci când interpretăm şi dezvoltăm în acest sens textul unui autor, vine momentul când începem să ne dăm seama că nu putem merge mai departe fără a contraveni celor mai elementare reguli ale hermeneuticii. Asta înseamnă că dezvoltarea textului în chestiune a atins un punct de indecidabilitate, la care deosebirea dintre autor şi interpret devine imposibilă. Deşi pentru interpret e un moment foarte fericit, el ştie că a venit clipa să lase deoparte textul pe care-l analizează şi să continue pe cont propriu.

Prin urmare, vă invit să lăsăm deoparte contextul filologiei foucaultiene în care am evoluat până acum şi să situăm dispozitivele într-un nou context.

Vă propun nici mai mult, nici mai puţin decât o împărţire generală şi masivă a existentului în două mari grupuri sau clase: de-o parte fiinţele vii (sau substanţele) şi de cealaltă dispozitivele în care acestea sunt neîncetat acaparate. Adică, pentru a relua terminologia teologilor, pe de o parte, ontologia şi creaturile, iar pe de alta *oikonomia* dispozitivelor care încearcă să le cârmuiască şi să le călăuzească spre bine.

Generalizând apoi clasa deja foarte amplă a dispozitivelor foucaultiene, voi numi dispozitiv literalmente orice lucru care are într-un fel sau altul capacitatea de a prinde, orienta, determina, intercepta, modela, controla şi asigura gesturile, conduitele, opiniile şi discursurile

fiinţelor vii. Aşadar, nu doar închisorile, azilele, Panopticonul, şcolile, confesiunile, construcţiile, disciplinele, măsurile juridice etc., a căror legătură cu puterea este într-un anumit sens evidentă, ci şi pana, scriitura, literatura, filosofia, agricultura, ţigara, navigaţia, computerele, telefoanele mobile şi – de ce nu – limbajul însuşi, poate cel mai vechi dintre dispozitive, de care acum mii şi mii de ani o primată – pesemne fără a-şi da seama de consecinţele la care se expune – a avut inconştienţa să se lase acaparată.

Recapitulând, avem deci două mari clase: fiinţele vii (sau substanţele) şi dispozitivele. Şi, între ele, ca terţ, subiecţii. Numim subiect ceea ce rezultă din relaţia şi, aşa-zicând, din lupta ce se duce între fiinţele vii şi dispozitive. Fireşte, la fel ca în vechea metafizică, substanţele şi subiecţii par să se suprapună, dar nu complet. În acest sens, de pildă, acelaşi individ, aceeaşi substanţă, poate fi locul unor multiple procese de subiectivare: utilizatorul telefonului mobil, navigatorul pe Internet, scriitorul de povestiri, pasionatul de tango, militantul anti-globalizare etc., etc. Creşterii nelimitate a dispozitivelor în vremea noastră îi corespunde astfel o proliferare în egală măsură nelimitată a proceselor de subiectivare. Ceea ce poate da naştere impresiei că, în vremea noastră, categoria subiectivităţii se clatină şi îşi pierde consistenţa; numai că, pentru a fi exacţi, e vorba nu de o anulare sau de o depăşire, ci de o răspândire care împinge la extrem aspectul de joc cu măşti ce-a însoţit dintotdeauna orice identitate personală.

7. Probabil că n-am greşi dacă am defini faza extremă a dezvoltării capitaliste pe care o trăim drept o enormă acumulare şi proliferare de dispozitive. Desigur, încă de la apariţia lui *homo sapiens* au existat dispozitive, dar s-ar putea spune că astăzi nu există nici un singur moment în viaţa indivizilor care să nu fie modelat, contaminat sau controlat de un dispozitiv oarecare. În ce mod putem face faţă, atunci, acestei situaţii, ce strategie trebuie să

adoptăm în lupta noastră cotidiană cu dispozitivele? Nu e vorba de a le distruge pur şi simplu şi nici, cum sugerează câţiva naivi, de a le utiliza în chip adecvat.

De pildă, trăind în Italia, respectiv într-o ţară în care gesturile şi comportamentele indivizilor au fost remodelate radical de telefonul mobil (numit familiar *telefonino*), eu am ajuns să urăsc de moarte acest dispozitiv, care a făcut ca relaţiile dintre persoane să devină şi mai abstracte. Deşi m-am surprins de multe ori gândindu-mă la cum aş putea să distrug sau să dezactivez telefoanele mobile şi cum să-i elimin, sau cel puţin să-i pedepsesc întemniţându-i, pe cei care le folosesc, nu cred că asta reprezintă adevărata rezolvare a problemei.

Fapt este că, evident, dispozitivele nu sunt un accident în care oamenii au picat din întâmplare, ci ele îşi au rădăcinile în chiar procesul de „hominizare" care a făcut ca animalele pe care le clasificăm la rubrica *homo sapiens* să devină „umane". Evenimentul care a produs umanul reprezintă, în fapt, pentru fiinţa vie, ceva de natura unei sciziuni ce reproduce într-un fel sau altul sciziunea pe care *oikonomia* a introdus-o în Dumnezeu între existenţă şi acţiune. Această sciziune separă fiinţa vie de ea însăşi şi de raportul nemijlocit cu mediul său înconjurător, respectiv cu ceea ce Uexktihl şi, după el, Heidegger numesc ciclul receptor-dezinhibitor. Prin ruperea sau întreruperea acestui raport iau naştere pentru fiinţa vie plictisul – respectiv capacitatea de a suspenda raportul nemijlocit cu dezinhibitorii – şi Deschisul, respectiv posibilitatea de a cunoaşte fiinţa ca fiinţă, de a construi o lume. Dar, odată cu această posibilitate, este dată nemijlocit şi posibilitatea dispozitivelor, ce populează Deschisul cu instrumente, obiecte, *gadgets*, fleacuri şi tehnologii de toate tipurile. Prin intermediul dispozitivelor, omul încearcă să determine funcţionarea în gol a comportamentelor animale care s-au separat de el şi să se bucure astfel de Deschis ca atare, de fiinţa ca fiinţă. La rădăcina oricărui dispozitiv stă aşadar o mult prea

omenească dorinţă de fericire, iar prinderea şi subiectivarea acestei dorinţe într-o sferă separată constituie puterea specifică a dispozitivului.

8. Ceea ce înseamnă că strategia pe care trebuie s-o adoptăm în lupta noastră cu dispozitivele nu poate fi simplă. Fiindcă problema este să eliberăm ceea ce a fost acaparat şi separat prin dispozitive pentru a-l restitui unei posibile folosinţe comune. În această perspectivă aş vrea să vă vorbesc acum despre un concept asupra căruia mi s-a întâmplat să zăbovesc de curând. E vorba de un termen ce provine din sfera dreptului şi a religiei romane (dreptul şi religia sunt strâns legate, nu numai la Roma): profanare.

Potrivit dreptului roman, erau sacre şi religioase acele lucruri care aparţineau într-un fel zeilor. Ca atare, ele erau sustrase liberei folosinţe şi comerţului dintre oameni, nu puteau fi vândute, nici date zălog, cedate spre uzufruct sau grevate de servituţi. Era sacrileg orice act care viola sau încălca această indisponibilitate a lor, prin care erau rezervate exclusiv zeilor din cer (fiind atunci numite propriu-zis „sacre") sau din infern (caz în care se numeau pur şi simplu „religioase"). Iar dacă termenul ce desemna ieşirea lucrurilor din sfera dreptului roman era a consacra (*sacrare*), a profana semnifica, invers, restituirea lor liberei folosinţe a oamenilor. „Profan – scria astfel marele jurist Trebatius – se numeşte propriu-zis acel lucru care, din sacru sau religios cum era, este restituit folosinţei şi proprietăţii oamenilor".

În această perspectivă, religia se poate defini drept aceea care sustrage lucruri, locuri, animale sau persoane folosinţei comune, transferându-le într-o sferă separată. Nu numai că nu există religie fără separare, dar orice separare conţine sau păstrează în ea un nucleu religios autentic. Dispozitivul care realizează şi reglementează separarea este sacrificiul: printr-o serie de ritualuri minuţioase (diferenţiate potrivit variaţiilor culturale), care au fost inventariate cu răbdare de Hubert şi Mauss, sacrificiul ratifică în toate cazurile trecerea a ceva din

sfera profanului în cea a sacrului, din sfera umană în cea divină. Dar ceea ce a fost separat prin ritual poate fi restituit printr-un ritual sferei profane. Profanarea este contradispozitivul ce restituie folosinţei comune ceea ce a fost se→

parat şi divizat prin sacrificiu.

9. În această perspectivă, capitalismul şi figurile moderne ale puterii par să generalizeze şi să împingă la extrem procesele de separare ce definesc religia. Dacă luăm în considerare genealogia teologică a dispozitivelor trasată mai sus, care le leagă de paradigma creştină reprezentată de *oikonomia*, respectiv de cârmuirea divină a lumii, vedem că dispozitivele moderne prezintă totuşi o deosebire fată de cele tradiţionale, deosebire j care face ca profanarea lor să devină problematică. Orice dispozitiv implică, într-adevăr, un proces de subiectivare, fără de care dispozitivul nu poate funcţiona ca dispozitiv de cârmuire, ci se reduce la o simplă exercitare a violenţei. Foucault a arătat astfel cum, într-o societate disciplinară, dispozitivele urmăresc, printr-o serie de practici şi discursuri, de cunoştinţe şi exerciţii, crearea unor corpuri docile, dar libere, care-şi asumă identitatea şi „libertatea” de subiecţi în chiar procesul supunerii lor. Dispozitivul este, adică, înainte de toate, un mecanism care produce subiectivări, şi numai ca atare este şi un mecanism de cârmuire. Exemplul confesiunii este aici lămuritor: formarea subiectivităţii

occidentale, scindată şi totodată stăpână pe sine şi sigură de sine, este inseparabilă de acţiunea multiseculară a dispozitivului de penitenţă, în care, prin negarea şi totodată prin acceptarea trecutului, ia naştere un nou Eu. Scindarea subiectului operată de dispozitivul de penitenţă producea deci un nou subiect, ce-şi afla adevărul propriu în nonadevărul Eului păcătos pe care-l repudia. Se pot face consideraţii analoge pentru dispozitivul închisoare, care are drept consecinţă mai mult sau mai puţin neprevăzută

constituirea unui subiect şi a unui *milieu* delincvent, care devine subiectul unor noi – şi, de data asta, perfect calculate – tehnici de cârmuire.

Ceea ce defineşte dispozitivele cu care avem de-a face în actuala fază a capitalismului este că acestea nu mai acţionează atât

prin producerea unui subiect, cât printr-un proces pe care l-am putea numi de dezobiectivare. În orice proces de subiectivare era, desigur, implicit şi un moment de dezobiectivare, iar Eul penitent se constituia, cum am văzut, doar prin propria negare; dar ceea ce se întâmplă acum este că procesele de subiectivare şi procesele de dezobiectivare par să devină reciproc indiferente şi nu mai duc la reconstruirea unui nou subiect, sau poate doar într-o formă ascunsă şi, aşa-zicând, spectrală. În non-adevărul subiectului nu mai e vorba în niciun fel de adevărul său. Cel ce se lasă acaparat în dispozitivul „telefon mobil”, oricât de mare ar fi dorinţa ce-l împinge s-o facă, nu dobândeşte astfel o nouă subiectivitate, ci doar un număr prin care poate fi, eventual, controlat; telespectatorul care-şi petrece serile în faţa televizorului nu primeşte în schimbul dezobiectivării sale decât masca frustrantă a *zapperului* sau includerea într-o statistică a audienţei.

De aici, caracterul zadarnic al acelor discursuri bine intenţionate despre tehnologie, care afirmă că problema dispozitivelor se reduce la aceea a corectei lor utilizări. Ele par să ignore faptul că, dacă oricărui dispozitiv îi corespunde un proces determinat de subiectivare (sau, în acest caz, de dezobiectivare), este absolut imposibil ca subiectul dispozitivului să-l utilizeze „în mod corect” Cei care tin asemenea discursuri sunt, de altminteri, la rândul lor, produsul dispozitivului mediatic de care sunt acaparaţi.

10. Societăţile contemporane se prezintă ca nişte corpuri inerte, străbătute de enorme procese de dezobiectivare cărora nu le corespunde nicio subiectivare reală. De aici, eclipsa politicii, care presupunea subiecţi

reali şi identităţi reale (mişcarea muncitorească, burghezia etc.), şi triumful unei pure *oikonomia*, adică a unei pure activităţi de guvernare care nu mai ţinteşte nimic altceva decât propria reproducere. Dreapta şi stânga, care alternează astăzi în gestionarea puterii, au de aceea prea puţin de-a face cu contextul politic din care provin cei doi termeni şi nu mai fac decât să numească cei doi poli – cel care mizează fără scrupule pe dezobiectivare şi cel care ar vrea s-o ascundă sub masca bunului cetăţean democratic – ai unuia şi aceluiaşi mecanism guvernamental.

De aici, mai cu seamă, neliniştea singulară a puterii tocmai în momentul în care se află în faţa corpului social cel mai docil şi mai paşnic din câte au existat în istoria umanităţii. E rezultatul unui paradox doar aparent faptul că cetăţeanul inofensiv al democraţiilor postindustriale (*bloom*, cum s-a sugerat în chip oportun să fie numit), care execută cu precizie tot ce i se cere să facă, lăsând totodată ca gesturile cotidiene şi sănătatea, distracţiile şi ocupaţiile, alimentaţia şi dorinţele să-i fie conduse şi controlate în cele mai mici detalii de dispozitive, e socotit de putere – poate tocmai din această cauză – drept un potenţial terorist. În timp ce noul normativ european impune astfel tuturor cetăţenilor acele dispozitive biometrice care dezvoltă şi perfecţionează tehnologiile antropometrice (de la amprentele digitale la fotografia cu semnalmente) ce fuseseră inventate în secolul al XIX-lea pentru identificare criminalilor recidivişti, supravegherea cu camere video transformă spaţiile publice ale oraşelor în incinte ale unei imense închisori. În ochii autorităţii – şi poate că ea are dreptate –, nimeni nu seamănă mai mult cu un terorist decât omul obişnuit.

Cu cât dispozitivele devin mai răspândite, extinzându-şi puterea în toate compartimentele vieţii, cu atât guvernul are în faţă un element mai greu de sesizat, ce pare să se sustragă prizei sale cu atât mai mult cu cât i se supune mai docil. Asta nu înseamnă că cetăţeanul reprezintă în sine un element revoluţionar, nici că ar putea

opri sau doar ameninţa mecanismul guvernamental. În locul anunţatului sfârşit al istoriei, asistăm de fapt la neîncetata funcţionare în gol a mecanismului, care, într-un soi de jalnică parodie a acelei *oikonomia* teologice, a luat asupra sa moştenirea unei cârmuiri providenţiale a lumii, care, în loc s-o salveze, o conduce – fidelă, întru aceasta, vocaţiei escatologice originare a providenţei – la catastrofa. Problema profanării dispozitivelor – respectiv problema restituirii către folosinţa comună a ceea ce a fost prins şi separat în ele – este, de aceea, cu atât mai urgentă. Ea nu va putea fi pusă corect dacă cei ce vor lua asupra lor această sarcină nu vor fi în stare să intervină asupra proceselor de subiectivare şi, nu mai puţin, asupra dispozitivelor, pentru a aduce la lumină acel Inguvernabil care este începutul şi, totodată, punctul de fugă al oricărei politici.

Biserica şi împărăţia

O primă versiune a acestui text a fost citită de autor la Catedrala Notredame din Paris, în ziua de 8 martie 2009, cu prilejul ciclului „Conferences de Careme 2009”.

Formula de adresare a unuia dintre cele mai vechi texte ale tradiţiei ecleziastice, Epistola lui Clement către Corinteni, începe cu aceste cuvinte: „Biserica Domnului ce sălăşluieşte la Roma către Biserica Domnului ce sălăşluieşte la Corint” Termenul grecesc *paroikousa*, pe care l-am tradus prin „ce sălăşluieşte”, desemnează locuirea provizorie a exilatului, colonului sau străinului, în opoziţie cu locuirea cu drepturi depline a cetăţeanului, care în greacă se numeşte *katoikein*. Aş vrea să reiau această formulă pentru a mă referi aici şi acum la Biserica Domnului ce sălăşluieşte sau se află în exil la Paris. De ce am ales această formulă? Fiindcă tema conferinţei mele este mesia, iar *paroikein*, a sălăşlui ca străin, este termenul ce desemnează locuirea creştinului în lume şi experienţa timpului mesianic pe care acesta o are. E vorba de un termen tehnic, sau cvasitehnic, fiindcă întâia Epistolă a lui Petru (1 *Pt.* 1, 17) defineşte timpul Bisericii

ho chronos ţes paroikias – „zilele vremelniciei”, am putea traduce, dacă ne amintim că „parohie” înseamnă încă şi astăzi „sălăşluire vremelnică a străinului” Termenul „sălăşluire” nu implică nimic cu privire la durata în timp. Sălăşluirea Bisericii pe pământ poate dura – şi, de fapt, a durat – secole şi milenii, fără ca aceasta să schimbe întrucâtva natura particulară a experienţei sale mesianice legată de timp. Lucrul acesta trebuie subliniat cu tărie, împotriva unei opinii repetate adesea de teologi, privitoare la o pretinsă „întârziere a pasousiei” Potrivit acestei opinii, care mi s-a părut întotdeauna o blasfemie, atunci când comunitatea originară, care aştepta întoarcerea iminentă a lui mesia şi sfârşitul timpurilor, şi-a dat seama că există o întârziere căreia nu reuşea să-i dea o explicaţie, şi-ar fi schimbat poziţia pentru a-şi conferi o organizare instituţională şi juridică stabilă. Ceea ce înseamnă că pentru ea ar fi încetat *paroikousa*, sălăşluirea vremelnică în veac, începând *katoikousa*, locuirea ca cetăţean, aidoma oricărei alte instituţii mundane.

Dacă lucrul acesta ar fi fost adevărat, Biserica ar fi ratat experienţa mesianică a timpului, care o defineşte şi îi este consubstanţială. Timpul mesianic nu desemnează, în fapt, o durată cronologică, ci, înainte de toate, o transformare calitativă a timpului trăit. În cadrul acestui timp, ceva de ordinul unei întârzieri cronologice, în sensul în care putem spune că un tren are întârziere, nu poate fi nici măcar gândit. Aşa cum experienţa timpului mesianic implică faptul că e imposibil să locuieşti în el în chip stabil, în acelaşi fel în el nu e loc pentru întârzieri. Este ceea ce Pavel le aminteşte tesalonicenilor (1 *Tess*. 5, 1 – 2): „Iar despre ani şi despre vremuri, fraţilor, nu aveţi nevoie să vă scriem. Căci voi înşivă ştiţi bine că ziua Domnului vine aşa, ca un fur noaptea”. „Vine” (*erchetai*) e la prezent, aşa cum mesia e numit în Evanghelii *ho erchomenos*, „cel ce vine”, ce nu încetează să vină. Walter Benjamin, care a înţeles perfect învăţătura lui Pavel, o repetă în felul său: „Fiecare

zi, fiecare clipă este mica poartă pe care intră mesia.

Despre structura acestui timp, a timpului mesianic descris de Pavel în epistolele sale, aş dori să vă vorbesc. O primă neînţelegere de care trebuie să ne ferim în acest sens este confuzia între timpul mesianic şi timpul apocaliptic. Timpul apocaliptic se plasează în ultima zi, în ziua mâniei: Pavel vede sfârşitul timpului şi descrie ce vede. Timpul trăit de apostol nu este însă sfârşitul timpului. Dacă am vrea să rezumăm într-o formulă diferenţa dintre timpul mesianic şi cel apocaliptic, ar trebui spus, cred, că timpul mesianic nu este sfârşitul timpului, ci timpul sfârşitului. Mesianic nu e sfârşitul timpului, ci relaţia fiecărei clipe, fiecărui *kairos*, cu sfârşitul timpului şi cu eternitatea. Ceea ce îl interesează pe Pavel nu e deci ultima zi, clipa în care timpul se sfârşeşte, ci timpul care se contractă şi începe să se sfârşească. Sau, dacă preferaţi, timpul care rămâne între timp şi sfârşitul său.

Tradiţia ebraică făcea deosebirea între >

două timpuri sau două lumi: *olam hazzeh*, timpul scurs de la crearea lumii până la sfârşitul ei, şi *olam habba*, timpul care începe după sfârşitul timpului. Ambii termeni sunt prezenţi, în traducerea lor grecească, în textul epistolelor. Dar timpul mesianic, timpul trăit de apostol şi singurul care-l interesează, nu e nici *olam hazzeh*, nici *olam habba*, ci timpul care rămâne între aceste două timpuri, când timpul este despărţit de cezura evenimentului mesianic (care pentru Pavel este, evident, învierea).

Cum trebuie să concepem acest timp? La prima vedere, dacă-l reprezentăm geometric ca un segment pe o linie, definiţia pe care am dat-o adineaori – timpul care rămâne între înviere şi sfârşitul timpului – nu pare să ridice probleme. Lucrurile se schimbă însă dacă încercăm să gândim experienţa timpului implicată aici. Căci este evident că a trăi „timpul care rămâne”, a trăi experienţa „timpului sfârşitului” nu poate însemna decât o

transformare radicală a reprezentării şi a experienţei obişnuite a timpului. Nu mai e vorba de linia omogenă şi infinită a timpului cronologic (reprezentabilă, dar în raport cu care nu avem nicio experienţă), nici de momentul punctual şi cu neputinţă de gândit al sfârşitului său. Nu-l putem gândi nici măcar ca acel segment al timpului cronologic de la înviere până la sfârşitul timpului. E vorba, mai degrabă, de un timp care creşte şi se umflă în cadrul timpului cronologic, frământându-l şi transformându-l dinăuntru. Este, pe de o parte, timpul necesar timpului pentru a se sfârşi, iar pe de alta, timpul care ne rămâne, timpul de care avem nevoie pentru a face ca timpul să se sfârşească, pentru a lichida reprezentarea obişnuită a timpului şi a ne elibera de ea. În vreme ce aceasta din urmă, ca timp *în care* credem că suntem, ne desparte de ceea ce suntem, transformându-ne în spectatori neputincioşi ai propriei noastre existenţe, timpul mesianic, ca timp activ în care pentru întâia oară sesizăm timpul, este, dimpotrivă, timpul *care* suntem noi înşine. Iar acest timp nu este un alt timp, situat într-un altundeva improbabil şi viitor. E, dimpotrivă, singurul timp real, singurul timp pe care-l putem avea. A trăi experienţa acestui timp implică integrala transformare a noastră înşine şi a felului în care ne ducem viaţa.

Este ceea ce afirmă Pavel într-un pasaj extraordinar, poate cea mai frumoasă definiţie a vieţii mesianice (1 *Cor*. 7, 29 – 31): „Şi aceasta v-o spun, fraţilor: că vremea s-a scurtat *ho kairos synestalmenos eşti* – verbul *systellein* înseamnă atât strângerea velelor, cât şi ghemuirea animalului înainte de salt], aşa încât şi cei ce au femei să fie ca şi cum nu ar avea [*hos me*]; şi cei ce plâng să fie ca şi cum n-ar plânge; şi cei ce se bucură, ca şi cum nu s-ar bucura; şi cei ce cumpără ca şi cum n-ar stăpâni; şi cei ce se folosesc de lumea aceasta, ca şi cum nu s-ar folosi deplin de ea”. Câteva rânduri mai sus, Pavel spusese cu privire la chemarea mesianică (*klesis*): „Fiecare, în chemarea în care a fost chemat, în aceasta să rămână. Ai

fost chemat fiind rob? Fii fără grijă. Iar de poţi să fii liber, mai mult foloseşte-te". Acel *hos me*, „ca şi cum nu", semnifică faptul că sensul ultim al vocaţiei mesianice este de a reprezenta revocarea oricărei vocaţii. Exact aşa cum timpul mesianic transformă dinăuntru timpul cronologic fără a-l aboli pur şi simplu, la fel vocaţia mesianică, graţie acelui *hos me*, acelui „ca şi cum nu", revocă orice vocaţie, goleşte şi schimbă dinăuntru orice experienţă şi orice condiţie artificială pentru a le deschide către o nouă folosinţă („mai mult foloseşte-te").

Chestiunea e importantă, fiindcă ne permite să gândim corect acea relaţie între lucrurile ultime şi lucrurile penultime ce defineşte condiţia mesianică. Poate un creştin să trăiască numai din lucrurile ultime? Dietrich Bonhoeffer a denunţat falsa alternativă dintre radicalism şi compromis, care constă, în ambele cazuri, din separarea drastică a realităţilor ultime de cele penultime, adică de cele care definesc condiţia noastră umană şi socială de zi cu zi. Aşa cum timpul mesianic nu e un alt timp, ci o transformare lăuntrică a timpului cronologic, tot aşa a trăi lucrurile ultime înseamnă înainte de toate a trăi altfel lucrurile penultime. Escatologia nu e, în acest sens, decât o transformare a experienţei lucrurilor penultime. Şi, în măsura în care realităţile ultime au loc înainte *y* de toate în cele penultime, acestea – împotriva oricărui radicalism – nu pot fi negate fără a suferi consecinţe; şi totodată – din acelaşi motiv şi împotriva oricărei ispite de compromis – lucrurile penultime nu pot fi în niciun caz invocate împotriva celor ultime. De aceea Pavel exprimă relaţia mesianică între ceea ce este şi ceea ce nu este ultim prin verbul *katargein*, care nu înseamnă „a distruge", ci „a face să devină inactiv". Realitatea ultimă dezactivează, suspendă şi transformă realităţile penultime – şi, totodată, tocmai în acestea, şi mai cu seamă în acestea, devine ea mărturie şi se pune la încercare pe sine.

Cele de mai sus ne permit să înţelegem care este situaţia împărăţiei potrivit lui Pavel. împotriva

reprezentării curente a escatologici, se impune să ne amintim că timpul mesianic nu poate fi, pentru el, un timp viitor. Expresia cu care Pavel face referire la acest timp este întotdeauna *ho nyn kairos*, „timpul de acum”. Aşa cum scrie în 2 *Cor*. 6, 2: „*Idou nyn*, iată acum vreme potrivită, iată acum ziua mântuirii”. *Paroikia* şi *parousia*, sălăşluirea ca străin şi prezenţa lui mesia, au aceeaşi structură, care în greacă se exprimă prin prepoziţia *para*: o prezenţă care destinde timpul, un *deja* care este şi un *nu încă*, un răgaz care nu e o amânare pe mai târziu, ci o abatere şi o deconectare lăuntrică de prezent, care ne permit să sesizăm timpul.

Experienţa acestui timp nu este, aşadar, ceva pe care Biserica poate alege să-l facă sau să nu-l facă. Nu există Biserică decât în cadrul acestui timp şi prin acest timp.

Ce se întâmplă cu această experienţă în Biserica de azi? Iată întrebarea pe care am venit s-o pun aici şi acum în Biserica lui Cristos ce sălăşluieşte la Paris. Evocarea lucrurilor ultime pare să fi dispărut din cuvintele Bisericii în aşa măsură, încât s-a putut afirma, nu fără ironie, că Biserica de la Roma şi-a închis poarta escatologică. Ba, cu o ironie încă şi mai amară, un teolog francez a putut scrie: „Cristos anunţa împărăţia, şi a venit Biserica”. E o constatare neliniştitoare, asupra căreia vă invit să reflectaţi.

După toate cele spuse despre structura timpului mesianic, e limpede că nu e vorba de a-i reproşa Bisericii, în numele radicalismului, compromisul făcut cu lumea. Şi nici de a prezenta Biserica de la Roma – aşa cum a făcut-o cel mai mare teolog ortodox din secolul al XIX-lea, Dostoievski – sub chipul Marelui Inchizitor.

E vorba, mai degrabă, de capacitatea Bisericii de a citi ceea ce Matei (*Mt*. 16, 3) numeşte „semnele vremurilor”, *la semeia ton kairon*. Ce sunt aceste „semne” pe care apostolul le opune zadarnicei dorinţe de a cunoaşte feţele cerului? Dacă istoria este penultimă în raport cu împărăţia, aceasta din urmă – cum am văzut – îşi

are totuşi locul în primul rând în ea. A trăi timpul mesianic necesită, prin urmare, capacitatea de a citi semnele prezenţei sale în istorie, de a recunoaşte în curgerea ei pecetea economiei mântuirii. În ochii Părinţilor Bisericii –, dar şi ai acelor filosofi care-au reflectat asupra filosofiei istoriei, care este şi rămâne (chiar şi la Marx) o disciplină fundamental creştină – istoria se prezintă ca un câmp tensionat străbătut de două forţe contrare: prima – pe care Pavel, într-un pasaj pe cât de faimos, pe atât de enigmatic din a doua Epistolă către Tesaloniceni, o numeşte *to catechon* – întârzie şi amână neîncetat sfârşitul de-a lungul curgerii liniare şi omogene a timpului cronologic; a doua, ţinând în tensiune originea şi sfârşitul, întrerupe continuu şi încheie timpul. Să numim Lege sau Stat prima forţă, dedicată economiei, respectiv cârmuirii infinite a lumii; şi s-o numim mesia sau Biserică pe cea de-a doua, a cărei economie, întrucât este economie a mântuirii, e constitutiv finită. O comunitate umană se poate constitui şi poate supravieţui numai dacă aceste două forţe polare sunt simultan prezente, iar între ele dăinuie o relaţie dialectică.

Tocmai această tensiune pare să se fi epuizat astăzi. Pe măsură ce percepţia asupra economiei mântuirii în timpul istoric slăbeşte şi dispare, economia îşi extinde oarba, derizoria dominaţie asupra tuturor aspectelor vieţii sociale. Abandonată de Biserică, exigenţa escatologică revine în formă secularizată şi parodică în cunoaşterea profană, care, redescoperind gestul desuet al profetului, anunţă în toate domeniile catastrofe ireversibile. Starea de urgenţă şi starea excepţională permanentă pe care guvernele lumii le decretează pretutindeni nu sunt decât parodia secularizată a reamintirii neîncetate a Judecăţii de Apoi în istoria Bisericii. Eclipsei de care suferă experienţa mesianică a împlinirii legii şi timpului îi este contrapusă o nemaivăzută hipertrofiere a dreptului, care, pretinzând să legifereze în toate cele, trădează printr-un exces de legalitate pierderea oricărei legitimităţi. O spun aici şi

acum, măsurându-mi cuvintele: astăzi nu există pe pământ nicio putere legitimă, iar puternicii lumii sunt ei înşişi convinşi de lipsa lor de legitimitate. Dominaţia totală a juridicului şi economicului asupra relaţiilor umane, confuzia între ceea ce putem crede, spera şi iubi şi ceea ce suntem siliţi să facem sau să nu facem, să spunem sau să nu spunem îşi pun pecetea nu numai asupra crizei dreptului şi a statului, ci şi, mai cu seamă, asupra crizei Bisericii. Căci Biserica poate trăi ca instituţie numai dacă-şi păstrează relaţia nemijlocită cu propriul său sfârşit. Şi – e bine să nu uităm – potrivit teologiei creştine există o singură instituţie întemeiată pe lege care nu cunoaşte întrerupere sau sfârşit: infernul. Modelul politicii de azi, care pretinde o economie infinită a lumii, este deci propriu-zis infernal. Iar dacă Biserica îşi retează relaţia originară cu *paroikia*, ea nu va putea decât să se piardă în timp.

Iată de ce întrebarea pe care am venit să v-o pun – fără vreo altă autoritate de a o face afară de îndărătnicul obicei de a citi semnele timpului – este următoarea: se va hotărî Biserica în cele din urmă să folosească prilejul istoric şi să-şi regăsească vocaţia mesianică? Căci, altminteri, există riscul să cadă în ruina ce ameninţă toate guvernele şi toate instituţiile de pe pământ.

Cuprins